CADERNOS UFS. FILOSOFIA

Vol VI - Nº 1 - Fascículo 3 - 2004

MISCELÂNEA SOFÍSTICA

*Aldo Lopes Dinucci**

Resumo

Este artigo tem como objetivo falar sobre alguns aspectos do Movimento Sofístico e da relação deste com a Filosofia, criticando os preconceitos que se colocam contra os sofistas, preconceitos segundo os quais eles nada são senão inimigos da verdade e da Filosofia.

Abstract:

The objective of this article is talk about some aspects of the Sophistic Movement and its relationship with Philosophy, criticizing the preconceptions against the sophists, preconceptions that spreads the vision that they are enemies of truth and Philosophy.

* Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da UFS, Doutor em Filosofia Clássica pela PUC/RS

Eis o desafio: falar sobre a Sofística para rebater a costumeira depreciação do pensamento sofístico. É preciso, se quisermos nos ater à história dos fatos e não permanecer vinculados a preconceitos milenares, descaracterizar a célebre e infundada distinção entre Sofística e Filosofia, que coloca a primeira como uma anti-Filosofia, pois se Platão encontrou relevância no pensamento sofístico, dele ocupando-se intensamente em muitas de suas obras, e dando a muitos de seus diálogos nomes de sofistas ilustres, é evidente que ele o fez por estimar os temas tratados pelos sofistas como filosoficamente importantes. Assim, ao invés de considerar a Sofística como o outro da Filosofia, considerar-la-ei como uma Filosofia outra que aquela de Platão e Arsitóteles. De fato, tanto uns como outros utilizam argumentações racionais para sustentar suas posições e tratam dos mesmos assuntos (a ética, a linguagem, o mundo), estando aí o que os une, o que os faz entrar em diálogo, o que os coloca no âmbito do pensamento e da Filosofia.

Os textos que se seguem têm um caráter propositalmente fragmentário. Buscarei apoiar a tese acima proposta, bem como fornecer algumas informações relevantes quanto à Sofística nas páginas à frente. Porém, concederei ao todo um aspecto de miscelânea, para escapar à forma costumeira do ensaio de nossos dias, forma, na maioria das vezes, quase impossível de ser lida, dada a péssima qualidade dos textos e também do caráter excessivamente analítico. *Nimia divisio est confusio* (Divisão em excesso é confusão), já dizia-nos Sêneca há centenas de anos atrás, constatando em seus dias isto que hoje se tornou uma praga: tamanha é a sanha analítica atual, que se divide sem cessar o todo, até que do todo não sobre nada. Além disto, esta sanha é acompanhada por uma pretensa superioridade. Os textos clássicos são olhados de cima para baixo. Os comentadores falam sobre eles e sobre aqueles que os escreveram como coisa morta. Com efeito, comportam-se como legistas, abrindo as entranhas dos textos e exibindo suas vísceras e seus tecidos e fazendo com que percamos por completo o sentido do todo. Minha proposta é inversa: produzir uma amplificação do sentido para que ele alcance nossos ouvidos. O pensamento dos antigos continua mais vivo do que nunca (e se o pensamento deles

vive, eles viverão também, de alguma forma, através de nós). O que nos separa deles é uma distância de milhares de anos que tem de ser vencida deixando que os textos falem por si. E como se deixa que um texto fale por si? Em primeiro lugar, contextualizando o texto e seu autor, apresentando os cenários físicos e políticos nos quais este vivia e as múltiplas relações que entretinha com a cultura de sua época. Em segundo lugar, não impondo sobre esse autor conceitos anacrônicos, não analisando seu texto a partir de filosofias posteriores e, sobretudo, não tendo a pretensão, invariavelmente tola, de ser mais sábio ou mais esclarecido que esse mesmo autor.

I – A NOBREZA DOS OPONENTES:

Para os antigos, um inimigo teria de ter qualidades e virtudes, pois vencer um inimigo ignóbil não conferiria qualquer honra ao vencedor (por exemplo, na Ilíada, onde vemos os guerreiros combatendo e louvando os inimigos quanto à sua força e coragem). A caracterização do inimigo como mau, inferior, "demoníaco" é própria do cristianismo. Tal caracterização cristã nos impede de ver, no diálogo entre Platão e os sofistas, o quanto Platão os tinha em conta. Na verdade, se Platão elege os sofistas como adversários no plano das idéias, ele o faz por reconhecer a relevância filosófica do pensamento sofístico. Não fosse assim, ele simplesmente os ignoraria, por perceber a inutilidade e a humilhação de discutir com um adversário inferior. O texto abaixo[1] (Aulo Gélio, VII, XI, 3) comprova esta concepção clássica do reconhecimento das qualidades que devem possuir os oponentes para que sejam reconhecidos como tais. Tomei-o fora da própria Filosofia para mostrar que tais valores existiam independentemente dela.

Palavras do romano Quintus Metellus Numidius após ter sido verbalmente agredido por Gaius Manlius, tribuno do povo:

> Agora, no que concerne a Mânlio, cidadãos romanos, visto que ele se pensa maior se disser muitas vezes ser meu inimigo, a quem eu não aceito nem como amigo nem considero meu inimigo, para ele não tenho mais nada a dizer. Pois tanto o julgo muitíssimo indigno para que seja elogiado por um homem bom quanto não o julgo idôneo para que seja criticado por um homem reto. Pois se, neste momento, no qual puni-lo não podeis, pronunciardes o nome de um homúnculo deste tipo, mais honra que ultraje a ele conferireis.

II – A PRIMEIRA E A SEGUNDA SOFÍSTICA

O próximo texto que apresento é de Filostrato[2]. Este texto da antigüidade nos é fundamental, pois de uma só vez rebate todas as opiniões comumente veiculadas quanto à Sofística. Na primeira parte, Filostrato caracteriza a primeira Sofística[3] como **retórica filosofante**. Ele distingue a primeira Sofística da Filosofia pelo modo de argumentação e de investigação, reconhecendo a identidade de programas. A segunda Sofística[4], segundo o mesmo autor, se distingue da primeira principalmente no tempo. Esta última ressurge com vigor no período helenístico e se estende até o apagar das luzes do Império Romano. Serão os novos sofistas grandes interlocutores dos gregos diante dos romanos, que farão intensificar-se ainda mais a admiração destes por aqueles. No segundo texto que apresento, Filostrato fala sobre o termo "sofista", mostrando que não havia preconceito quanto a esta atividade, por si mesma, na antigüidade.

> (480): É preciso pensar a antiga Sofística como retórica filosofante. Com efeito, ela discorre sobre as coisas sobre as quais discorrem os que filosofam. Estes últimos, do seguinte modo dizem conhecer as coisas: estabelecendo as questões e fazendo avançar as menores dentre as coisas investigadas; o antigo sofista diz que sabe estas coisas. Na verdade, o exórdio dos discursos contém o "Sei" e o "Conheço"[5] e "Examinei a fundo há muito tempo" e "Nada é certo para o homem." Tal idéia nos exórdios demonstra a nobreza de sentimentos dos discursos e a inteligência e a compreensão clara do que é[6]. <A Filosofia> se ajusta à humana arte mântica[7], a qual tanto os egípcios quanto os caldeus e, antes destes, os indianos desenvolveram, conjecturando sobre o que é através de miríades de astros. A Sofística se ajusta tanto ao que é relativo aos cantos inspirados pelos Deuses quanto ao que é relativo aos oráculos. Com efeito, também se ouve o oráculo pítico dizer:
>
> "Eu sei tanto o número de grãos de areia quanto as medidas do mar!"
>
> E
>
> "Zeus, que vê ao longe, faz um muro de madeira para Atenas!"
>
> E
>
> "Nero, Orestes, Alcmeón: Matricidas![8]"

E muitas coisas tais, do mesmo modo que o sofista. Certamente a antiga Sofística, tomando como temas de exposição pontos filosóficos, os percorria com vigor e extensamente; com efeito, discorria acerca da coragem, discorria acerca do que é mais justo, certamente tanto acerca dos heróis quanto dos Deuses e como se formou o aspecto do kósmos. A Sofística que veio depois desta não era nova, pois antiga, e deve antes ser chamada a Segunda. Esta caracterizou os pobres e os ricos e os príncipes e os tiranos e <produziu> argumentos através dos quais a história conduz, de acordo com um nome. Foi o primeiro da mais antiga <Sofística> Górgias de Leontinos na Tessália; <foi o primeiro> da Segunda Ésquines, filho de Atrômeto, Ésquines que, sendo exilado dos assuntos políticos pelos atenienses, estabeleceu-se em Caría e em Rodes, e <seus seguidores> manejavam os argumentos segundo a arte; os seguidores de Górgias, segundo a opinião[9].

...

(I, 483): Os atenienses, vendo maior habilidade nos sofistas, os excluíam dos tribunais, porque <os sofistas> vencem o discurso justo com o injusto, e têm influência contra o que é reto, donde Ésquines e Demóstenes acusavam-se mutuamente de serem sofistas, não como <sendo isto uma> vergonha, mas com a intenção de serem atentamente observados pelos juízes, pois, à parte dos tribunais, em razão disto mesmo[10] reclamavam o direito de serem admirados. Também Demóstenes, se <dermos> crédito a Ésquines, se vangloriava entre os conhecidos porque transferia para si mesmo o voto dos juízes em relação ao que estes pensavam; mas não me parece que Ésquines tivesse se ocupado pela primeira vez das questões sofísticas em Rodes (estas não eram ainda aí conhecidas) se destas não tivesse também se ocupado ativamente em Atenas.
Os antigos chamavam de sofistas não somente aqueles que, entre os oradores, tanto falam de modo eloqüente quanto são brilhantes, mas também, entre os filósofos, aqueles que exprimem seu pensamento pela palavra com fluência... ainda que estes não sejam sofistas, parecem sê-lo – e foram por este mesmo nome chamados.

III – CENÁRIO, PODER E INTER-RELAÇÕES:

O seguinte texto é de Aulo Gélio (Noites Áticas, I, II, 1). Ele me parece fundamental porque nos esclarece quanto a uma série de pontos relativos à atividade sofística: a riqueza dos sofistas, o cenário em que transitavam e lecionavam, a percepção do momento oportuno (*kairós*) para falar ou calar e a relação da Sofística com a Filosofia:

A riqueza: Os sofistas, famosos como professores de Retórica e secretários imperiais, tornavam-se riquíssimos com seu trabalho, riqueza só comparável à dos *pop-stars* da atualidade. Entretanto, utilizavam esta riqueza também para fins sociais, tais como a reconstrução e reforma de prédios públicos. Vejam mais informações sobre isto no ponto VIII deste trabalho.

O cenário: A descrição (apresentada ao fim deste ponto) que nos oferece Gélio da vila de Herodes Ático pode ser considerada como um exemplo do cenário da Filosofia e da Sofística na antigüidade. A Filosofia e a Sofística eram cultivadas em ambientes repletos de jardins e fontes, isto sem mencionar os banquetes onde elas eram discutidas e comentadas. Com isto comparem a feiúra "monástica" das salas de aula das atuais universidades.

Eloqüência e captação do momento oportuno: eis o ofício fundamental do sofista: saber falar ou calar-se no momento preciso e dizer ou deixar de dizer o que é preciso no momento preciso. Vejam mais informações sobre isto no ponto IX deste trabalho.

Conhecimento filosófico e respeito pela Filosofia: Herodes Ático exemplifica também o conhecimento dos sofistas sobre a Filosofia, bem como o seu respeito por ela. O que não se compreende nos dias de hoje (devido à tradição da Inquisição e do dogmatismo religioso, que, de uma forma ou de outra persiste mesmo nos meios considerados "esclarecidos" de nossa sociedade) é que se possa ser crítico em relação a alguém e, ao mesmo tempo, respeitá-lo e mesmo admirá-lo. Dentro da tradição dos "donos da verdade" em que vivemos, isto não parece ser possível. No entanto, assim era na antigüidade. Inúmeras vezes um sofista fora, antes, discípulo de um filósofo (exemplo: Protágoras e Demócrito), muitas vezes também um filósofo fora discípulo de um sofista (exemplo: Antístenes e Górgias) e muitos filósofos admiravam sofistas e vice-versa, como é o caso aqui da admiração de Herodes Ático por Epicteto. Mencione-se também que Herodes estudou filosofia platônica com Taurus, grande platônico de sua época. Por outro lado, as boas relações entre Filosofia e Sofística podem ser exemplificadas pelas relações entre Marcos Aurélio e vários sofistas (veja no ponto VII mais detalhes sobre a relação de Marcos com os sofistas). Na verdade, creio eu, Filosofia e Sofística se complementam. Ambas só se tornam possíveis quando há liberdade de expressão. Ambas são fundamentalmente um exercício de liberdade de expressão. A Filosofia ensina como bem pensar, a Sofística como bem falar. Mas quem pode bem pensar sem bem se expressar? Mas quem pode bem se expressar sem bem pensar?

> I, II - (1) Quando estávamos com os mestres de Atenas, Herodes Ático, homem dotado tanto de eloqüência grega quanto de função consular, convidava a mim e ao honrado Serviliano (e <também> muitos outros dos nossos, quando se

retiravam de Roma para (2) a Grécia para aprender o cultivo das faculdades intelectuais) para ir às vilas de sua propriedade próximas àquela cidade. E nesse lugar então, quando estávamos com ele na vila cujo nome é Cefísia, tanto no calor ardente do ano quanto em plena estação de outono, nos defendíamos dos incômodos do calor à sombra dos grandes bosques, nas longas e agradáveis aléias, na posição arejada da casa, nos banhos luzidios, abundantes e resplandecentes, e na elegância de toda a vila, ressonante com águas por todos os lados e aves canoras. (3) Estava ao mesmo tempo e no mesmo lugar conosco um jovem sectário da Filosofia, como ele mesmo dizia, "da disciplina estóica" (4), mas muitíssimo loquaz e exibido. Ele, durante as conversas na reunião de convivas que costumam dar-se após os banquetes, dizia, na maior parte do tempo, coisas muitas e excessivas acerca das doutrinas da Filosofia, de modo intempestivo e irrefletido, e proclamava serem rudes e agrestes comparados a si todos os demais príncipes da língua ática e toda a gente togada, qualquer que fosse o nome latino, e, nesse meio tempo, por meio de vocábulos não facilmente cognoscíveis, ressoava com as ciladas das dialéticas e dos embustes silogísticos, dizendo que ninguém, a não ser ele mesmo, poderia resolver os argumentos dominantes e os silenciosos e os cumulativos e outros enigmas desse gênero. E a natureza do assunto ético e da faculdade intelectual humana, e as origens das virtudes e os deveres e os limites das virtudes, ou, por sua vez, os enganos dos vícios e das virtudes e a destruição e as doenças contagiosas dos espíritos, asseverava aquele todas estas coisas não serem por nenhum outro <senão ele> mais examinadas, descobertas e pensadas. (5) E julgava que a condição de vida feliz, a qual julgava possuir, não pode ser nem lesada nem destruída por torturas e dores físicas e perigos que ameaçam a morte e a disposição <de tal vida feliz>, e julgava também nem a serenidade da face e do vulto do homem estóico poderem ser obnubiladas por alguma doença física.

(6)Enquanto ele soprava essas ocas fanfarronices e todos já desejassem o fim e, esgotados, estivessem fatigados com as suas palavras, Herodes <falou> em grego (era seu costume muitas vezes servir-se do grego) valendo-se da eloqüência: "Permite-me, ó mais notável entre os filósofos, já que nós, os quais chamas de idiotas, não somos capazes de responder-te, <permite-me> que seja lida a parte do livro que Epicteto, maior entre os estóicos, disse e pensou acerca da tua jactância," e ordenou serem trazidos os "Discursos de Epicteto" publicadas por Arriano, o primeiro livro no qual aquele venerável ancião condenou com justa repreensão os jovens que se chamavam "estóicos", não em razão de virtude nem de ação reta, mas somente declamando comentários de introduções pueris e frívolas investigações. (7) Foram lidas então as partes do livro que foi apresentado, partes que acrescentei <abaixo>; Epicteto, por suas palavras, separou e distinguiu severamente e, ao mesmo tempo, agradavelmente, do verdadeiro e sincero estóico (que fosse, longe de qualquer dúvida, desembaraçado, não constrangido, desimpedido, livre, próspero, feliz), a outra multidão de homens tratantes que, auto-proclamando-se "estóicos", alega falsamente o nome da mais

sagrada doutrina por meio da obscuridade das palavras e da fuligem das sutilezas lançada diante dos olhos dos ouvintes (8).

"Ouve:
O vento de Ílion, conduzindo-me, levou-me aos Cícones.

(9) Entre as coisas, há, por um lado, os bens, por outro, os males, por outro ainda, os indiferentes. Os bens, com efeito, são as virtudes e as coisas que delas participam; os males, o vício e as coisas que dele participam, os indiferentes, os intermediários destes, a riqueza, a saúde, a vida, a morte, o prazer, a dor. (10) Donde sabes isto? Helânico diz isto em sua "História do Egito", ou Diógenes diz isto em sua "Ética", ou Crisipo, ou Cleanto? Puseste, com efeito, à prova algum destes textos para produzir a tua própria opinião? Demonstra como costumas ser jogado de um lado ao outro num navio: lembra destas mesmas diferenças quando a vela da embarcação fizer ruído e gritares. Se alguém, funestamente atrasado <em meio ao naufrágio>, de algum modo se puser ao teu lado e disser: "Diz-me, pelos Deuses, as coisas que dizias ontem, que não é um vício naufragar, que isto não participa de nenhum vício!" Não atirarás nele um pedaço de madeira <dizendo>: "Homem, o que há entre nós? Morremos e tu ainda brincas! (12) Mas se César te mandasse responder a uma acusação ..."

(13) Com estas palavras, o insolentíssimo adolescente calou-se, como se todas estas coisas fossem ditas não por Epicteto para alguns outros, mas por Herodes para o próprio jovem.

IV) PRECONCEITOS CONTRA A SOFÍSTICA:

Os preconceitos contra a Sofistica já vêm de longa data, difundidos pelos adeptos (fanáticos) do cristianismo. Um exemplo (dentre muitos) disto é o livro de Jacques Maritain **Introdução Geral à Filosofia**. Diz-nos Maritain (p.45) sobre a Sofística e o período dos físicos que a antecedeu:

Não é de se admirar que este período de elaboração tenha levado a uma crise intelectual, em que certo mal do espírito ia pôr tudo em perigo. Esse mal do espírito é a Sofística ou a corrupção da Filosofia.

O ataque de Maritain à Sofística prossegue (p.45):

A Sofística não é uma doutrina; é antes uma atitude viciosa do espírito... Professores ambulantes que recolhiam honras e dinheiro, enciclopedistas, conferencistas, jornalistas se assim podemos dizer, super-homens ou diletantes, os sofistas eram, pois, tudo menos sábios. Hípias... lembra um herói da renascença italiana.

> Outros levam-nos a pensar nos “filósofos” do século XVIII ou nos “cientistas” do século XIX. O que se pode dizer como sendo o mais característico em todos, é que queriam as vantagens da ciência, sem querer a verdade.

O texto é sintomático e nos dá a oportunidade de falar um pouco sobre as diversas acusações que recaem sobre os sofistas. Surgindo num período da história grega em que a noção de virtude fundada na estirpe perde suas forças e cada vez mais é importante bem falar para se atingir os cargos políticos, os sofistas vêm em primeiro lugar suprir esta nova necessidade que surge na Grécia: bem falar para persuadir, e persuadir para atingir o poder. Daí que sejam antes de tudo professores de Retórica e pensadores da linguagem (ou “logólogos”, como o quer Cassin). Além disto, a Grécia era uma nação singular: uma só língua para inúmeras cidades, e cada cidade com autonomia política, comercial e religiosa. Como o período de desenvolvimento da Sofística é caracterizado pela expansão comercial, com naves gregas chegando a diversos outros povos, os sofistas se vêem diante de um fenômeno que só recentemente os homens puderam novamente experienciar: a constatação ao vivo da relatividade de leis e costumes, não só entre as cidades gregas, mas entre os diferentes povos. Daí que sejam eles os primeiros a pensar de forma incisiva sobre essa relatividade, bebendo na fonte do pensamento heraclítico e colhendo sobretudo a noção do fluxo.

Os sofistas pensam o fluxo para compreender a diversidade dos modos de ser dos homens, para compreender o relativismo dos costumes. Mas engana-se quem pense que esse relativismo equivale a um “vale-tudo”: pelo contrário, ele é a constatação de que esses valores são historicamente determinados e variam de época para época, de região para região. Constatar o relativismo dos valores não é afirmar que estes valores são indiferentes, mas sim que eles são *relativos* a cada época e cada região, atendendo às diferentes necessidades de diferentes povos e diferentes lugares. Entretanto, esta reflexão é insuportável para quem sustente, por exemplo, que sua religião é a única verdadeira, para quem pense ter um contrato de exclusividade com a Divindade. Eis porque Maritain afirma ser a Sofística inimiga da “verdade”.

De fato, são os cristãos fanáticos que vão perseguir e fulminar não só a Sofística como todo e qualquer traço da cultura clássica, cultura por essência laica. Escolas filosóficas serão fechadas a mando de imperadores cristãos. Filósofos serão perseguidos e mortos (por exemplo, Hipátia de Alexandria, brutalmente assassinada por monges no século IV). Essa orgia de intolerância vai culminar com Justiniano, no século VI, mandando fechar a Escola de Atenas e promovendo a queima de livros clássicos nas ruas (métodos repetidos pelos fanáticos várias vezes ao longo da história). Maritain não nos esconde o paralelo que percebe entre os sofistas e os heróis da Renascença, os filósofos do século XVIII e os cientistas do século XIX, homens que os fanáticos jamais deixaram de perseguir, ou simplesmente odiar.

V) NADA É: GÓRGIAS *VERSUS* ARISTÓTELES:

Para Górgias, há um abismo inseparável entre palavras e coisas: o discurso não significa coisa alguma, ou seja, é inútil buscar, na linguagem, formas proposicionais capazes de nos oferecer atribuições genuínas, que correspondam a conexões objetivamente válidas. Para compreendermos em profundidade por que Górgias é levado a essa posição, é importante avaliarmos alguns dos resultados a que chega Aristóteles em sua defesa do princípio de não-contradição em IV, 4 da *Metafísica*. Em IV, 4 , o Estagirita, demonstrando indiretamente o princípio de não-contradição, confronta a **negação de toda ontologia** de Górgias.

Em resumo, a estratégia de Aristóteles[11] em IV, 4 é a seguinte: em primeiro lugar, Aristóteles anuncia a tese segundo a qual **Ninguém realmente crê que o princípio de não-contradição é falso**. Esta afirmação servirá de base para um silogismo dialético cuja primeira premissa é a sua problematização: **Alguém realmente crê que o princípio de não-contradição é falso?** Aristóteles, então, propõe a segunda premissa do silogismo: **Se alguém crê nisto, então terá de falar contraditoriamente (falar de algo indeterminado) e ser compreendido por outras pessoas.**

Para fundar indiretamente o princípio, Aristóteles terá que demonstrar a impossibilidade de falar contraditoriamente e ser compreendido. Ora, só pode ser compreendido aquele que profere uma voz significativa convencional com significação única. Esta necessidade cria um novo problema: **Qual é o fundamento da unidade de significação? Nossas exigências lingüísticas pressupõem um mundo não contraditório? Correlativamente, um mundo contraditório permitiria a unidade da significação?**

Aristóteles, então, distingue entre dois tipos de predicação: a predicação essencial e a predicação acidental. Estas, por sua vez, para se aplicarem ao mundo real, **pressupõem um mundo de entes essencialmente unos e acidentalmente múltiplos.** O Estagirita demonstra indiretamente que os seres do mundo são essencialmente unos e acidentalmente múltiplos colocando dois problemas.

O primeiro problema é dirigido contra Antístenes: **Toda predicação é apenas essencial? O mundo é composto apenas por essências?** Aristóteles afirma a absurdidade de que toda predicação seja essencial. Pois, por exemplo, se dissermos que ‘Sócrates é homem’ e ‘Sócrates é grego’, grego e homem e todos os outros inumeráveis predicados de Sócrates serão sinônimos e significarão a mesma essência. Mas se dissermos que ‘homem é animal’, é evidente que também todos os inumeráveis atributos de homem significarão a mesma essência e serão sinônimos. Obviamente, tal infestação de sinonímia acabará por atingir todos os termos, e todas as palavras serão finalmente sinônimas e significarão uma mesma e única essência.

O segundo problema é dirigido contra Górgias: **Toda predicação é apenas acidental? O mundo é composto apenas por acidentes?** Aristóteles vê também isto como um absurdo, pois, primeiramente, para que pudéssemos significar alguma coisa, teríamos de enumerar todos os seus acidentes – o que é impossível, pois os acidentes são em número indeterminado. Além disto, prossegue Aristóteles, dois acidentes só podem predicar-se reciprocamente se remetidos a uma essência determinada, pois os acidentes não podem ***ser*** sem a essência. Por fim, um mundo de acidentes seria tragado inteiramente pelo **não-ser**, pois um único ente que não dispusesse de uma essência determinada seria todas as coisas ao mesmo tempo e, a seguir, **nada**. Isto porque, segundo Aristóteles, se um único sujeito não dispõe de essência, sendo constituído inteiramente de acidentes, este único objeto seria **todas as coisas** ao mesmo tempo e, a seguir, **nada**: com efeito, ao reduzir o discurso às predicações acidentais, paradoxalmente cada predicação acidental significará a essência, uma essência que possuirá uma infinidade de nomes, que corresponderão a infinitos acidentes. Portanto, bastaria um único objeto contraditório para, por assim dizer, "devorar" todo o mundo e atirá-lo na indeterminação e no não-ser absoluto, pois um único objeto contraditório envolveria todo o espectro possível de predicações e, assim, seria tudo. E tudo seria informe e sem características. E tudo seria nada.

Num mundo composto só de acidentes, que só **são** em relação a uma essência, não há a possibilidade de se proferir uma voz significativa convencional com sentido determinado, já que não haverá ninguém para falar a outrem, nem nada para se falar sobre, pois num mundo de acidentes **nada é.**

Entretanto, paradoxalmente, a defesa de Aristóteles do princípio de não-contradição pode ser combatida a partir da própria posição de Górgias.

A premissa menor da demonstração indireta (qual seja: "Se alguém crê que o princípio de não-contradição é falso e, conseqüentemente, como vimos, "Se alguém crê que este mundo não é composto de seres essencialmente unos e acidentalmente múltiplos"— terá de falar contraditoriamente e ser compreendido por outros homens") contém um elemento que é rechaçado por Górgias, a saber: a compreensão mútua entre os homens através da linguagem (i.e., compreensão em sentido estrito, via universais ou elementos estáveis que caracterizariam as coisas do mundo).

Para Górgias, as palavras produzem seu efeito não por serem significativas, mas por seu poder persuasivo e por verossimilhança. Aristóteles vê as palavras como símbolos (signos convencionais) que se remetem imediatamente a afecções da alma, as quais, graças à capacidade da alma de apreender os universais, refletem fielmente os entes do mundo em sua universalidade. Górgias, por sua vez, vê as palavras como coisas sensíveis com enorme poder, operando persuasivamente na mente dos ouvintes. Além disso, Górgias não vê na mente humana qualquer capacidade de apreender o suposto ser estável das coisas. Portanto, Górgias poderia simplesmente ter argumentado não crer numa comunicação entre os ho-

mens em sentido estrito, evitando assim a premissa menor do silogismo dialético.

Quanto à demonstração indireta de que a linguagem se reduz a predicações essenciais e acidentais e de que estas remetem a um mundo de seres acidentalmente múltiplos e essencialmente unos (argumentação que obviamente pressupõe os conceitos aristotélicos de essência e acidente), o problema que é dirigido por Aristóteles contra Górgias apresenta como absurda uma tese que é peculiar ao próprio Górgias, a saber: **Nada é.** Ora, num argumento dialético, a absurdidade de uma premissa tem de ser reconhecida pelo interlocutor e não imposta por aquele que argumenta. Sendo assim, a defesa de Aristóteles do princípio de não-contradição não teria qualquer efeito sobre o próprio Górgias, já que a afirmação ontológica do princípio de não-contradição depende certamente de uma ontologia e Górgias nega a realidade de toda e qualquer ontologia.

VI) MARCOS AURÉLIO – FILÓSOFO E AMIGO DOS SOFISTAS:

Marcos Aurélio Antonino, filósofo estóico e imperador romano, que viveu entre 121 e 180, escreveu uma única obra, que é, na verdade, um conjunto de meditações feitas para si mesmo e que seus amigos, após sua morte, publicaram. Amante da cultura grega, ele as escreveu em grego ático. Eis aqui um exemplo de seu trabalho filosófico (Meditações, III, 2):

> É necessário também observar tais coisas: que também as coisas produzidas em seguida aos acontecimentos naturais são algo gracioso e sedutor. Por exemplo: algumas partes do pão assado se rompem, e estas, então, desta maneira se separam e, de algum modo, decorrem da promessa da arte de fazer pães, bem como também trazem à tona e aumentam de modo peculiar o desejo em relação ao alimento. De novo, também os figos, quando estão bem maduros, abrem-se. Também as oliveiras despedaçadas, quase a ponto de apodrecerem, conferem uma beleza peculiar ao fruto. E também as espigas de trigo se inclinando para baixo, e a sobrancelha do leão, e a espuma dos javalis fluindo a partir do estômago, e muitas outras coisas, se alguém as considerasse em particular, longe de serem de formoso aspecto, mas por se seguirem aos acontecimentos naturais, se ordenam conjuntamente e encantam.
>
> De modo que, se alguém possui amor e reflexão muito profunda em relação aos acontecimentos tomados em conjunto, praticamente tudo se manifesta a ele e, dentre as coisas que acontecem como conseqüências, estas lhe aparecem como harmonizando-se de modo agradavelmente peculiar. Assim, também as reais aberturas das bocas dos animais selvagens não menos agradavelmente serão vistas que as representações que os pintores miméticos apresentam, e será capaz de ver um ápice do desenvolvimento e um momento propício nas mulheres e nos homens idosos, e nas crianças, algo encantador. E muitas coisas tais não

> são para todos atraentes, mas serão descobertas apenas por aqueles que se unem intimamente à Natureza e às suas obras.

Pois bem, Marcos Aurélio, amante da sabedoria, revela-se também apreciador da Sofística, admirando vários sofistas ilustres. Seu contato com a Sofística começa na juventude. Como todo jovem romano de classe elevada, recebe uma boa educação. Além dos anos de educação básica os jovens romanos estudavam em geral dois anos de gramática, dois anos de retórica e, por fim, para completar sua educação, dois anos de Filosofia. Filostrato (*Vida dos Sofistas*, 524) nos fala sobre Celer, secretário imperial que teria sido professor de Retórica de Marcos Aurélio (*Meditações*, viii, 25).

Filostrato (*Vida dos Sofistas*, 557) registra também uma conversa entre Marcos Aurélio e o sofista Lúcio, contemporâneo de Herodes Ático, que revela o grau de intimidade entre Marcos e Lúcio. Este, chegando a Roma, indaga ao imperador com quem ele iria se encontrar (Marcos estava assistindo a aulas de um filósofo) e Marcos diz: “É uma boa coisa, mesmo para alguém que está envelhecendo, adquirir conhecimento”, ao que Lúcio retruca: “Ó Zeus! O imperador dos romanos já está envelhecendo mas... vai para a escola, enquanto meu imperador Alexandre morreu aos vinte e dois anos!”

Herodes Ático (*Vida dos Sofistas*, 560-1) teme por uma conspiração contra si em Atenas e abre um processo na corte proconsular. Os acusados escapam em segredo e relatam o caso a Marcos Aurélio. Entretanto, Herodes Ático sofre uma perda familiar e se apresenta alterado diante de Marcos, no dia do julgamento do processo. Herodes invectiva o imperador diante de todos, utilizando todos os seus recursos de Retórica. Marcos Aurélio, entretanto, releva o comportamento de Ático e condena um de seus libertos a uma pena mínima. Tempos depois, Herodes Ático (*Vida dos Sofistas*, 562), para avaliar se Marcos Aurélio estava ressentido com ele, lhe envia uma carta indagando porque o imperador não mais lhe escrevia tão assiduamente como outrora. Em resposta, Marcos Aurélio lhe escreve uma longa carta, tratando de vários assuntos, em termos amigáveis (em *Vida dos Sofistas*, 563, Filostrato nos apresenta trechos desta carta). Mais tarde, quando Cássio planeja uma conspiração contra Marcos Aurélio, Herodes escreve uma carta a Cássio, na qual diz: “De Herodes para Cássio: Enlouqueceste!”

Marcos Aurélio indica o sofista Teódoto (*Vida dos Sofistas*, 567) para a cadeira de Retórica de Atenas, pagando-lhe um salário de dez mil dracmas. Além disto, Marcos encarrega Herodes Ático da tarefa de escolher os filósofos para as cadeiras de Platonismo, Estoicismo, Aristotelismo e Epicurismo, o que revela o conhecimento de Herodes Ático sobre a Filosofia (que já vislumbramos num texto acima), bem como o reconhecimento disto por parte do imperador. Marcos Aurélio concede o título de secretário imperial ao sofista Alexandre (*Vida dos Sofistas*, 571) e viaja até Tarso para assistir à apresentação de Hermógenes de Tarso, gênio da Retórica, que já brilhava aos quinze anos de idade. Marcos Aurélio assiste à apresentação e fica tão impressionado que lhe oferece magníficos

presentes (*Vida dos Sofistas*, 577). Hermógenes de Tarso diz, diante de Marcos: "Vês diante de ti, imperador, um orador que ainda necessita de um acompanhante para ir à escola, um orador ainda à espera do vigor da juventude".

Quando a cidade de Esmirna foi destruída por um terremoto, o sofista Aristides (*Vida dos Sofistas*, 582) envia a Marcos Aurélio um discurso que leva o imperador às lágrimas. Marcos concorda em reconstruir a cidade. Algum tempo antes deste terremoto, Marcos está em Esmirna e chama Aristides para vê-lo. Quando este chega, o imperador lhe indaga por que demorou tanto a aparecer, ao que o sofista responde: "Um tema sobre o qual meditava me manteve ocupado, e quando a mente está absorvida em meditações não deve ser afastada do objeto de sua busca". Marcos, admirando esta resposta, convida Aristides para realizar uma apresentação.

Filostrato (*Vida dos Sofistas*, 588-9) nos informa ainda sobre a admiração de Marcos Aurélio pelo sofista Adriano. Estando o imperador em Atenas, Marcos vai assisti-lo e também lhe oferece vários prêmios, tais como o direito de cear às custas do estado, um lugar de honra nos jogos públicos e isenção de impostos.

VII) SOFISTAS E DEMIURGOS

Tão acidamente são criticados os sofistas, que muitas vezes eles nos parecem seres anti-sociais. Nada mais longe da realidade. Muitos deles serviram às suas cidades como embaixadores, outros simplesmente construíram ou reconstruíram templos e, com seus próprios recursos, reformaram prédios públicos.

Foram embaixadores de suas cidades, entre outros, Górgias, embaixador de Leontinos em Atenas (Filostrato, *Vida dos Sofistas*, 492), Pródico, embaixador de Céos em Atenas (*Vida dos Sofistas*, 496), Scopelian, embaixador de Esmirna e da Ásia em Roma (*Vida dos Sofistas*, 520), Polemo, diplomata de Esmirna em Roma (*Vida dos Sofistas*, 531) e Apolônio de Atenas, embaixador de Atenas em Roma (*Vida dos Sofistas*, 601). Além disso, temos Loliano de Éfeso, general em Atenas (*Vida dos Sofistas*, 526).

O mesmo Polemo (*Vida dos Sofistas*, 531), acima citado, doou a Smirna dez milhões de dracmas, dinheiro com o qual a cidade construiu seu mercado de milho, um ginásio (segundo Filostrato, o mais belo da Ásia) e um templo que, após o terremoto ao qual nos referimos mais acima, foi reconstruído por Marcos Aurélio. Herodes Ático (*Vida dos Sofistas*, 547) usou socialmente suas riquezas, auxiliando homens e cidades. O sofista Antíoco (*Vida dos Sofistas*, 568) também auxiliou cidadãos e mandou reformar vários prédios públicos de sua cidade. Damiano de Éfeso (*Vida dos Sofistas*, 605) restaurou

vários prédios públicos de sua cidade e construiu um grande pórtico todo em mármore, admirável por sua beleza.

VIII) *KAIRÓS* E RETÓRICA

A noção de "kairós" (oportunidade, ocasião, momento oportuno) é uma concepção popular entre os antigos, que foi aplicada à Medicina por Hipócrates e à Retórica por Górgias. De acordo com o léxico de grego clássico *Liddell-Scott-Jones*, o termo *kairós* inicialmente possuía quatro acepções fundamentais: (1) proporção e justa medida, (2) uma parte vital do corpo, (3) tempo exato, momento oportuno, tempo crítico, oportunidade, estação e (4) vantagem, lucro.

Significando proporção ou justa medida não ocorre em Homero, mas aparece, por exemplo, em Hesíodo (em *Os trabalhos e os Dias*, 694: *Observe a devida proporção,* e na *Teogonia*, 401). Platão também o utiliza neste sentido no *Político* (307 b; 310 e).

Significando parte vital do corpo, "onde uma arma poderia penetrar de modo fatal" (Cassin, *L'Effect...*, p. 466) aparece em Eurípides (*Andr.* 1120). Este sentido, porém, ocorre raramente.

Mais freqüentemente, o termo *kairós* ocorre significando tempo exato, momento oportuno, tempo crítico, oportunidade, estação. Com referência ao tempo, significando tempo crítico ou exato, vemo-lo, por exemplo, em Sófocles (*Electra*, 1292). Platão utiliza o termo muitas vezes, com este sentido (Leis, 687 a, 709 c; República, 374 c; 421 a), bem como Aristóteles (Retórica, 1382 b 11, na Política 1335 a 41 (significando tempo crítico ou estado periódico)[12].

Este último sentido é o que mais nos interessa aqui. O termo *kairós* significando momento oportuno, tempo crítico, oportunidade, servia de ícone para uma doutrina popular entre gregos e romanos, segundo a qual nossas ações devem obedecer às circunstâncias: "Trata-se de uma clara recomendação de flexibilidade, de adaptar-se vez por outra àquilo que as diversas circunstâncias exigem" (Renzo Tosi, *Dicionário das Sentenças...*, p. 272). Há várias locuções gregas que expressam essa concepção popular da ação. Assim, em Demóstenes (18.307), lemos: *É preciso obedecer às circunstâncias*. A locução latina equivalente (*Tempori serviendum est*) aparece diversas vezes em Cícero (*Ad Atticum* 10, 7, 1; 12, 51, 2; *Ad Familiares*, 9, 7, 1). Cornélio Nepos (1,3) expressa isso muito bem com a senteça *Tempora tempore tempra* (*Tempera os tempos com o tempo* significando *facilita as coisas adaptando-te*).

A sabedoria popular greco-romana encontrou outras variações para o tema do *kairós* como fundamento da ação. Em *Édipo Rei* (1516) de Sófocles, diz *Creonte* a *Édipo*: C*ada coisa é boa a seu tempo*. Atribui-se a Pítaco a expressão *kairón gnothi* (*saber reconhecer a circunstância*). Num monóstico de Menandro lemos também a sentença C*onsidera as coisas segundo as circunstâncias, se tens senso*. Também é freqüente a expressão *A ocasião é a alma da ação*, que aparece com variações em Teógnis (vv. 401 s.), Píndaro (*Olímpicas*, 13, 47 ss.,

Píticas, 9, 78 s), Sófocles (*Electra* 75 s.) e Isócrates (*A Nícocles*, 33). Anaxarco (72 B 1 D.-K.) afirma que em saber reconhecer as circunstâncias está a marca da sabedoria. Nos Monósticos de Menandro, o *kairós* é mais forte do que as leis (382), destrói as tiranias (387), dá força ao avarento (387), engrandece o pequeno (872), traz riqueza... e poder" (Renzo Tosi, p. 274).

Horácio (nas *Épodes*, 13, 3 s.) nos diz: *Rapiamus, amici,/ occasionem de die* (Amigos, agarremos a ocasião prontamente), frase proverbial que encontra paralelos em Sêneca (*Ep*. 22, 3), no poeta romano Marcial (8, 9, 3) e que representa "a fortuidade da ocasião – e portanto a necessidade de agarrá-la *no vôo*" (Renzo Tosi, p. 275). Este *agarrar a ocasião* exige uma rápida deliberação, pois a ocasião é fortuita, como nos informa Publírio Sírio em suas frases proverbiais (*D*, 18) *Deliberando saepe perit occasio* (*Muitas vezes deliberando se perde a ocasião*) e (*O*, 14) *Occasio aegre offertur, facile amittitur* (*A ocasião dificilmente se oferece e facilmente se perde*). Assim, "é próprio do sábio", ou seja, daquele que delibera com rapidez, "aproveitar a ocasião": *Occasionem rapere prudentis est* (Símaco, *Ep*. 1, 7, 2)[13].

Além dos sentidos acima citados, White (Kairomania..., p. 13) afirma a existência de dois sentidos, dos quais se originariam os restantes: o termo kairós, por um lado, significaria originariamente uma *abertura*, um longo tubo imaginário, por onde a seta do arqueiro deveria passar para atingir o alvo: "a passagem bem sucedida por um *kairós* exige, por esta razão, que a seta do arqueiro seja lançada não apenas com precisão mas com potência suficiente para penetrar" no alvo. A segunda origem do termo estaria na arte de tecelagem, representando o momento crítico "em que o tecelão deve traçar a linha através de uma abertura que momentaneamente se abre na trama da roupa sendo feita". Juntando estes dois sentidos, dever-se-ia entender o *kairós* como "o instante passageiro quando uma abertura aparece, pela qual deve-se ir através para alcançar o sucesso" ou, como bem diz Doherty, "em ambos os sentidos, um artesão deve agarrar o momento crucial num desempenho de precisão e habilidade para atingir um objetivo" (*Kairos, p. 12- 25*).

A representação simbólica grega do *kairós* também é importante para compreendermos sua noção, já que ele é em si mesmo, como veremos, indefinível. De acordo com a tradição antiga, o deus *Kairós* "tinha cabelos bastos só na testa, de tal modo que só podia ser agarrado quando estava de frente e não podia ser apanhado de novo quando escapasse" (Renzo Tosi, p. 274). Assim, num dístico de Catão (2.26) lemos que *Rem tibi quam scieris aptam dimittere noli,/ Fronte capillata, post haec occasio calva* (*Não percas algo que sabes que te convém,/ A ocasião tem a testa cheia de cabelos e atrás é calva*). Durante a vida de Aristóteles, Lisipo fez uma escultura de *Kairós* "e Posidoro celebrou-a: *Kairós*, domador de tudo, avançando na ponta dos pés (ou vagando em vôo), tendo na mão uma navalha; uma mecha de cabelos lhe cai sobre a testa (a ser pega à sua aproximação), mas, por trás, seu crânio é calvo (que ninguém espere tornar a agarrá-lo)" (Jullien, *Tratado da Eficácia*, p. 102).

De acordo com a mitologia grega, *Kronos* e *Kairós* eram irmãos, filhos de *Aion*, o tempo eterno. Kronos, por um lado, representa "o tempo construído pelo conhecimento, tempo regular, divisível e, portanto, controlável", o aspecto quantitativo do tempo. *Kairós*, por outro, designa "o tempo aberto à ação e constituído pela ocasião, tempo perigoso, caótico e, portanto, indomável", o aspecto qualitativo do tempo (Jullien, p. 92).

Vários domínios técnicos assimilaram a noção popular e mítica do *kairós*; entre estes destacam-se a Medicina, as técnicas militares e a Arte. A medicina hipocrática via no *kairós* o instante crítico onde o paciente pode ou curar-se ou morrer (neste sentido, é sinônimo de *krísis* e *matabolé*o— Kucharski, *Sur la Notion...*, p. 151) ; para a arte militar, o *kairós* caracterizava o "instante de uma intervenção decidida", designando um momento tático (Tordesillas, *La Notion de...*, p. 33); na arte, o *kairós* representa aquele "quase nada" que confere perfeição à obra de arte.

Já está claro – pelo que apresentamos acima – que Górgias não criou o conceito de *kairós*, mas tão somente o aplicou ao domínio retórico (Tordesillas, p. 33- 4). No entanto, em que consiste essa aplicação e como distinguir, por um lado, a deliberação retórica da demonstração científica e, por outro, uma retórica fundada no *kairós* de uma retórica como a aristotélica?

Em primeiro lugar, lembremos que a distinção entre a deliberação retórica e a demonstração científica se dá pela particularidade das premissas de uma e de outra. Na demonstração científica, as premissas são consideradas objetivamente. Por exemplo, a proposição matemática *"A soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a dois ângulos retos"* deve ser verdadeira independentemente da circunstância e do momento onde ela é pronunciada. Proposições como estas, encadeadas e formando um raciocínio, devem chegar analiticamente a outra proposição igualmente apodítica. Assim, a demonstração científica parte da verdade e tende a ela. Na deliberação retórica, as premissas são sempre relativas tanto ao que é interrogado quanto àqueles que o ouvem. Argumenta-se a partir de proposições aceitas pelo interpelado e pela audiência, proposições que nada possuem, fora tal aceitação, de realmente objetivo: ou seja, não são verdadeiras no sentido estrito do termo. Assim, a deliberação retórica parte do assentimento e tende ao mesmo assentimento. Por outro lado, a verdade das demonstrações científicas depende da universalidade das suas proposições, enquanto o assentimento nas deliberações retóricas "depende da força da argumentação, quer dizer, da ordem dos argumentos, de sua sucessão temporal, de suas circunstâncias" (Tordesillas, p. 31):

> "Uma argumentação [retórica] ... deve concordar com o orador e sua reputação, produzida ... sob medida para aquele que escuta e se adaptar ao lugar e ao momento. É esta... meta-estabilidade que lhe confere sua força..."

Esse caráter circunstancial da argumentação retórica é plenamente reconhecido por Aristóteles. Nos *Tópicos*, por exemplo, o Estagirita nos diz, acerca da forma argumentativa, que “numa discussão devemos servir-nos do silogismo com os que têm o hábito da dialética, mais do que com o vulgo; pelo contrário, com a multidão importa recorrer de preferência ao raciocínio indutivo” (*Tópicos, VIII, 2*). Além disso, para engendrar a persuasão (Aristóteles define a Retórica como “a faculdade de ver teoricamente o que, em cada caso, pode ser capaz de gerar a persuasão” – *Retórica, II, 1*), a argumentação retórica depende do caráter moral do orador (se ele é considerado ou não um homem de bem), das disposições criadas no ouvinte e, por fim, do próprio argumento, “pelo que ele demonstra ou parece demonstrar”.

Toda a semelhança entre a Retórica aristotélica e a Retórica sofística termina no reconhecimento do caráter contingente e relativo das argumentações retóricas, bem como no reconhecimento da influência que orador e ouvintes exercem entre si. Ora, a Retórica aristotélica repousa sobretudo na noção de *tópos*: esta noção não é definida pelo Estagirita – este, porém, nos dá várias indicações de como compreendê-la. Na Retórica, por exemplo, lemos que “o lugar [*tópos*] é isto sob o qual recaem vários entimemas” (*Retórica, II, 26*). Assim, como observa Brunschwig (*Tópicos, p. XI*), “um mesmo lugar deve poder tratar de uma multiplicidade de proposições diferentes, e uma mesma proposição deve poder ser tratada por uma multiplicidade de lugares diferentes”. Podemos dizer, portanto, que o termo *tópos* significa, para Aristóteles, um padrão do discurso (Kneale & Kneale, *The Development...*, p. 34), procedimento padrão que pode ser feito em qualquer argumento, uma prescrição geral para formar argumentos (Bochenski, *A History of...*, p. 51), ou ainda, como bem expressa Brunschwig, “uma máquina de produzir premissas a partir de uma conclusão dada” (Brunschwig, *Tópicos*, p. XXXIX), pois o conhecimento prévio dos *topói* permite ao orador argumentar com sucesso contra qualquer interlocutor e diante de qualquer assistência.

Aristóteles, definindo a Dialética (da qual a Retórica é uma espécie – *Retórica, I, 1*) como “um método que nos torne capazes de raciocinar dedutivamente apoiando-nos sobre idéias prováveis, sobre todos os temas que possam se apresentar” (*Tópicos, 110 a 1- 24*), confere à Retórica um caráter técnico (decorrente da generalidade da aplicação dos *topói*) totalmente estranho para a Sofística em geral e particularmente inaceitável para Górgias. Este último considera que as coisas do mundo, sem ser essências, se apresentam, como aparências ou não-seres, em uma multiplicidade irredutível. Isto equivale a dizer que, para Górgias, cada situação é uma situação única, absolutamente singular e, portanto, prescrições gerais de nada valeriam para apoiar nossa deliberação retórica. O orador gorgiano se apoiará, desta forma, no improviso e na criatividade, enquanto o aristotélico seguirá um plano previamente traçado. O orador gorgiano se apoiará nas figuras de linguagem para estimular a empatia na audiência, enquanto o aristotélico desenvolverá formalmente seu argumento por entimemas e induções.

A Retórica gorgiana assimilará o conceito de *kairós* vendo nele o caráter irremediavelmente plural e mutável da realidade. Assim, dizer que o orador deve observar o *kairós* equivale a afirmar que o orador deverá orientar seu discurso de acordo com as inúmeras circunstâncias que compõem a ocasião, circunstâncias que não se reduzem a qualquer padrão estabelecido de antemão.

Como observa Carter ("Stasis and kairos", p. 103), Górgias foi "o primeiro a usar o *kairós* para responder à questão sofística: Como, num mundo relativista, pode um orador escolher eticamente entre dois discursos competidores?"

BIBLIOGRAFIA:

ARISTÓTELES. **Retórica**. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Technoprint, 1980.

_________________ . **Topiques, tome I, livre i-iv.** Trad. Jacques Brunschvicg. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

AUBENQUE. **Le Problème de L'être chez Aristote**. 2 ed. Paris: Quadrige, 1994.

BARBOSA; CASTRO. **Górgias: Testemunhos e Fragmentos**. Lisboa: Colibri, 1993.

BARKER. **Greek Political Theory**. 5 ed. Londres: Methuen, 1952.

BETT. "The Sophistis and Relativism" in Phronesis, 34 (1989) p. 139-69.

CARTER, Michael. "Stasis and Kairos: Principles of Social Construction in Classical Rhetoric" in **Rethoric Review**. 1998, 7.1, p. 97-112.

CASSIN. **L'Effect Sophistique**. Paris: Gallimard, 1995.

CANFORA, Luciano. **Um Ofício Perigoso**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

CÍCERO. **Dos Deveres**. Trad. João Mendes Neto. São Paulo: Saraiva, 1965.

_________________ . **De Oratore**. (trad. H. Rackham). Londres: Loeb, 1969.

DIELS-KRANZ. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. 6 ed. Berlim, 1952.

DINUCCI, Aldo. **O Estatuto Lógico, Lingüístico e Ontológico da defesa de Aristóteles do Princípio de Não-Contradição contra Górgias e Antístenes no Capítulo IV do Livro IV da Metafísica**. Dissertação de mestrado não publicada aprovada com louvor pela PUC-RJ.

DOHERTY, Michael E. Jr. **Cyberwrite and "Audience Acessed": Kairos Comes Online in the Composition Classroom**. Dissertação de Mestrado não publicada para Bowling Green State University, 1994.

[12] *Kairós* como estação é menos freqüente, mas aparece em Platão (*Teeteto*, 187 e; *Político*, 277 a). *Kairós* como vantagem ou lucro aparece, por exemplo, em Píndaro (O., 2. 54; P. 1,57), Heródoto (1.206) e Demócrito (23.182). *Kairós* é ainda o nome do número sete para os pitagóricos.

DUPRÉEL. **Les Sophistes Protágoras, Górgias, Hippias**. Neuchatel: Griffon, 1948.

FILOSTRATO, Flávio. **Bioi Sophiston**. Londres: Loeb, 1989.

GÉLIO, Aulio. **Noctium Atticarum**. Londres, Loeb, 2002.

GOMPERZ, H. **Sophistic und Rethoric**. Leipzig, 1912.

ISÓCRATES. **Discourses**. Trad. La Rue Van Hook. Londres: Loeb, 1964.

JULIEN, François. **Tratado da Eficácia**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 39, 1998.

KERFERD, G. B. **The Sophistic Moviment**. 2 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

KIRK-RAVEN. **Os Filósfos Pré-Socráticos**. 4 ed. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

KNEALE, William; KNEALE, Martha. **The Development of Logic**. Oxford: Clarendon Press, 1984.

KUCHARSKI. "Sur La Notion Pythagoricienne du Kairós" in **Revue Philosophique**, 1963, n. 2, p. 142-169.

LEVI, A. "Studi su Gorgia" in **Logos**, XIV, 1941, p. 38 ss.

LIDDELL-SCOTT-JONES, **Greek-English Lexicon**. 7 ed.

MARITAIN, Jacques. Trad. Ilza da Neves e Heloisa de Oliveira Penteado. **Introdução Geral à Filosofia**. Agis: Rio de Janeiro, 1970.

MILET, Jean-Philippe. "L'expérience comme technique de soi" in **De Experiénce, Les papiers du Collège International**, n. 22, p. 135-50.

MOURELATOS. "Gorgias on the Fonction of Language" in **SicGymn**, XXXVIII, 1985, P. 607- 638.

QUINTILIANO. **Institutio Oratoria.** Trad. H. E. Butler. Londres: Loeb, 1923.

TORDESILLAS. "La Notion de Kairós" in **Le Plaisir de Parler.** Org. Barbara Cassin. Paris: Les Éditions de Minuit, 1986.

UNTERSTEINER. **Les Sohistes** vol. 1. Trad. Alonso Tordesillas. Paris: Vrin, 1993, p. 214- 226.

WHITE, Eric Charles. **Kairomania: On the Will-to-invent.** Itaca: Cornell University Press, 1987.